

## الفصل التاسع

### دعوى الائتمانية وتوسيع الوجود الإنساني

لقد عرفت أن «دعوى الديانة» تُضاد «دعوى العلمانية»؛ فإذا كانت العلمانية تقول بالفصل بين الدين والسياسة، قاصرة الوجود الإنساني على العالم المرئي المغيّب<sup>(1)</sup>، فإن الديانة تقول بالوصل بينهما، مراعية امتداد الوجود الإنساني إلى العالم الغيبي؛ وعرفت كذلك أن «الديانيين» ينقسمون قسمين كبيرين: أحدهما «القائلون بالتداخل بين الدين والسياسة»، وهم، بدورهم، فئتان اثنتان: «التسييسيون»، أي القائلون بدخول الدين في السياسة، و«التدينونيون»، أي القائلون بدخول السياسة في الدين؛ والقسم الثاني: «القائلون بالتماثل بين الدين والسياسة»، وهم، بدورهم، فئتان اثنتان: «التحكميون»، أي القائلون بتحكيم الدين، و«التفقيهيون»، أي القائلون بتفقيه السياسة؛ ولما كان الأصل في الدين هو «التعبد للحق» سبحانه، والأصل في السياسة هو «التسيّد على الخلق»، وكانت غاية الديانيين هي تدارك ما فات العلمانيين – وهو «إقامة التدبير التعبدية» – ولو أنهم لا يأخذون بالعمل التزكوي، فإن تحقيقهم لهذه الغاية اختلف باختلاف فئاتهم؛ فـ «التسييسيون»، ممثّلين برجال الدولة، شابّ تعبّدهم تمسكٌ صريح بالتسيّد وإن كانوا يقرون بالسيادة الإلهية، فكان تدبيرهم أشبه بما أسميناه «التسيّد المشتبه» منه بالتعبد الحقيقي؛ أما «التدينونيون»، فقد دخلت على تدبيرهم

(1) سبق بيان المراد بـ «التغييب» في الفصل الثالث؛ للتذكير، نقول هو رفع العالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي وإستاد كمالاته الغيبية إليه.

التعبدية شبيهة اقتباس المفاهيم والآليات العلمانية، فجاء قلقاً غير متمكن؛ وأما «التحكميون»، فقد تعدّروا عليهم تطبيق «الحاكمية» ولو أنهم جرّدها من الشاهدية وردّوها إلى الأمرية، فبقي تدبيرهم التعبدية، على اتصافه بالتمكّن لكونه لم يتأثر بالعلمانية، تدبيراً مجرداً غير مجسّد، في حين استطاع التفقيهيون أن يُنزّلوا أحكام هذه الأمرية على الواقع ويقيموا نظام ولاية الفقيه، فاتصف تدبيرهم التعبدية بالتمكّن والتجسّد معا.

لكن يبقى أن الدينيين، على اختلاف فئاتهم، لا يشترطون العمل التزكوي في إقامة أحكام الدين؛ وقد علمت أن العمل التزكوي هو الذي يقدر على أن يكشف، عن الروح وفطرتها، طبقات النفس التي غشّتها؛ لذلك، ظلّ التدبير التعبدية لهؤلاء جميعاً تدبيراً نفسياً، لا تدبيراً روحياً؛ وما لم يترقّ الفاعل الديني إلى التدبير التعبدية الروحي لا يأمن من التفهقر إلى التدبير التسيدي، مضيقاً نطاق وجوده؛ فيتعيّن إذن طلب التدبير التعبدية الروحي بالعكوف على العمل التزكوي، حتى يتسع نطاق الوجود الإنساني، علماً بأن الإنسان بين خيارين تعبديين: إما أن يتعبد لله، فيتسع وجوده، وإما أن يتعبد لغيره، فيضيق وجوده؛ وهو أيضاً بين خيارين تديريين: إما أن يتخذ تدبيراً دينياً، متعبدًا للحق، أو يتخذ تدبيراً سياسياً، متسيّداً على الخلق<sup>(2)</sup>.

#### 1. مقتضيات الدعوى الائتمانية

وهكذا، لا يزال الفاعل الديني يتزكّى، حتى يزول عن روحه غشاء النفس، مستعيداً ذاكرته الأصلية؛ فكما أن هذه الذاكرة الغيبية حفظت الشهود الأولى والشهادة الأولى، فكذلك حفظت ذكرى حدث فاصل في قدر الإنسان، جعل هذا القدر يستقل عن قدر الكائنات كلها؛ وما هذا الحدث الفاصل إلا العرض الغيبي العظيم الذي ابتلى به الحق سبحانه وتعالى مخلوقاته كلها، إذ عرض

(2) يفتضى «مبدأ اختيار المنهج التديري» المتصوص عليه في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

عليها حمل الأمانة<sup>(3)</sup> ! فأبت هذه الكائنات، حَيَّها وجامدها، حملها، إشفاقاً منها، في حين اختار الإنسان حملها، غير مقدّر لثقلها ولا متصوّر لتبعاتها.

ومنى تأملنا هذا الحدث العجيب المحفوظ في فطرتنا، نبيناً أنه يتكون من عنصرين أساسيين هما: «الاختيار الأول» و«تحمل الأمانة»، إذ أن هذا الاختيار ينزل منزلة الشرط الذي يتوقف عليه إمكان تحمّل الأمانة؛ وبناءً على هذين العنصرين، يمكن أن نصوغ «دعوى الائتمانية» كما يلي:

■ إن تمتّع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يُرجع العمل التعبدّي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي.

واضح أن دعوى الائتمانية تختلف عن الدعويين السابقين: أي «دعوى العلمانية» و«دعوى الديانة» في كونها لا تفترض كما تفترضان تقابلاً بين أصليين اثنين، وهما: «التعبد» و«التدبير»<sup>(4)</sup>، إذ تنقل دعوى العلمانية هذا التقابل إلى رتبة «التضاد» أو «التباين»، وتنقله دعوى الديانة إلى رتبة «التداخل» أو «التماثل»، وإنما نقول بوجود أصل واحد لا ثاني له هو «الأمانة»، وهذه الأمانة قد نسميها «التدبير التعبدّي» أو نسميها، اختصاراً، «التعبد» أو «التدبير» أو، إن شئت قلت، إن الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها؛ فإن نظرنا إليها من جهة تعلّقها بالعالم الغيبي سَمَّيناها «تعبدًا»؛ وإن نظرنا إليها من جهة تعلّقها بالعالم المرئي سَمَّيناها «تدبيرًا»؛ فكل هذه الأسماء إذن تُعدُّ، بحسب هذه الدعوى الثالثة، ألفاظاً مترادفة، إذ تفيد كلها أن الإنسان تحمّل حفظ الأحكام الإلهية، لا في ظاهرها كأوامر فحسب، بل أيضاً في باطنها كشواهد، سعياً إلى توسيع وجوده إلى أقصى مداه؛ فليُنأث الآن على الكلام في الشرط الذي يبنى عليه تحمّل الأمانة، وهو: «مبدأ الاختيار».

(3) لتدبر الآية الكريمة: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ عَلَيْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الآية 72، سورة الأحزاب).

(4) سوف نستعمل مصطلحي «التعبد» و«التدبير»، من الآن فصاعداً، في مقابل لفظي «الدين» و«السياسة»، دفعا للبس الذي دخل عليهما في استعمالات العلمانيين والديانيين لهما.

التهانوي، ونصه: «الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»<sup>(7)</sup>. ومن هنا، يتبين خطأ بعض المحدثين حين زعم بأن «عنصر الاختيار ليس أصلاً في تحديد ماهية الديني»<sup>(8)</sup>، معتبراً إيراد «التهانوي» وآخرين لهذا العنصر في تعريفاتهم مشكلة لا عبرة بها، إذ أن الشريف الجرجاني، بحسب نظره، قد تجاوزها، حيث إنه استبدل لفظ «القبول» مكان لفظ «الاختيار»<sup>(9)</sup>.

وإذا اتضح أن حرية الاختيار مبدأ عام ينضبط به كل فعلي تدبير تعبدي يأتيه الإنسان، قبولاً وتنفيذاً، تعين أن نقف عند معنيين أساسيين لازمين عنها، وهما: «الخيرية» و«المسؤولية».

**2.1. الاختيار والخيرية؛** لقد اختص «الاختيار» بكونه يستلزم معنى «الخير» استلزماً يجد له سنداً في الاستعمال اللغوي، إذ أن المصطلحين: «الاختيار» و«الخير» مشتقان من نفس المادة اللغوية، أي [خ/ي/ر]؛ وهكذا، فمقتضى «الاختيار» هو أن تُرجح من الأطراف المتضادة المقدورة لك الطرف الذي يظهر لواسع عقلك أنه خير لك في عالمك المرئي وعالمك الغيبي<sup>(10)</sup>؛ فيتبين أن الحكم بخيرية الطرف المختار لا يحصل بالشهوي أو بالتحكم، وإنما هو نتاج الاستدلال العقلي الموسع، بحيث يُحمد هذا الاختيار لصاحبه؛ ولما كان فوق كل ذي عقل عاقل، جاز أن يظهر لعقل هذا ما لا يظهر لعقل ذاك من الخير، بحيث يختار أحدهما ما لا يختاره الآخر مع اعتقاد كليهما أنه أصاب أفضل اختيار؛ بل لا يبعد أن يختار أحدهما ما فيه ضرر من هذا الوجه أو ذاك،

(7) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، الجزء الأول، ص. 814 (مادة «الدين»).

(8) فهمي جدعان: المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ص. 296.

(9) نص التعريف الذي أورده أبو الحسن الجرجاني هو كالتالي: «الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم»، انظر التعريفات، ص. 56.

(10) يقول الغزالي: «فإذا انبعثت الإرادة لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سميت الإرادة اختياراً مشتقاً من الخير، أي هو انبعث إلى ما ظهر للعقل أنه خير»، إحياء علوم الدين، المجلد الخامس، ص. 2510.

1.1. الأمانة وحرية الاختيار؛ لقد ذكرنا أن حرية الاختيار تُشكّل شرطاً مقدّماً في إمكان التحقق بتجربة تحمّل الأمانة؛ فلولا وجود هذه الحرية، لم يملك الإنسان أن يؤتمن على شيء، فلا ائتمان بغير اختيار؛ لئن جاز أن يكون الإنسان مختاراً في تحمّل الأمانة، فلأن يجوز أن يكون مختاراً في تدبير حياته على مقتضى هذه الأمانة أولى، لأن القادر على الأصل قادر على الفرع.

وهكذا، فإن الأوامر الإلهية، وهي تحيط بجوانب حياة هذا المؤمن كلّها، تقتضي وجود قدرته على الاختيار في كل ما يتعلق بتدبير هذه الحياة؛ فلا أمر بغير قدرة، ولا قدرة بغير إرادة، ولا إرادة بغير اختيار؛ إذ الأصل في الإرادة أن تتعلّق بواحد من الأفعال المتقابلة التي تكون في المقدور؛ فيكون الحق سبحانه قد ائتمن الإنسان مختاراً على النهوض بالتدبير التعبدية، وخيره، في ذات الوقت، في أداء حقوقه، بدءاً بالقبول بمبدأ هذا التدبير وانتهاء بتنفيذ أوامره؛ وعلى هذا، فكل عمل يأتيه الإنسان، مُمتثلاً لأمر إلهي، يتأسس على أصل أول، وهو «الاختيار»، فضلاً عن الأعمال المباحة أو المتركّة لخياره، على تقدير أنها لا تقع، هي نفسها، تحت أمر إلهي بالإباحة أو بالخيار؛ والحاصل أنه لا عمل يؤمر به الإنسان بغير وجود مظنة الاختيار، ولا يصار إلى مظنة الإيجاب - أو الإلزام - إلا بدليل<sup>(5)</sup>.

وقد حاول بعض مفكري المسلمين صوغ تعريفات للدين - أي للتدبير التعبدية - تُدخل فيه عنصر الاختيار كما هو تعريف ابن مسكويه، إذ يقول: «إن الدين وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى»<sup>(6)</sup> أو تعريف

(5) لتدبر الآيات الكريمة: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَخْتَرْ بِالطَّاعَاتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْقِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَوِيعٌ عَلِيمٌ» (الآية 256، سورة البقرة)؛ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُخْرِجُ النَّاسَ خَتَرٍ يَتَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (الآية 99، سورة يونس)؛ «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَى بَيْتِهِ مِنْ دُونِ وَاثْنَيْ رَحْمَةٍ مِنْ عِنْدِي فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (28، سورة هود)؛ «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، نَسْتَ عَلَىهِمْ يَضَيِّلُهُمُ الْآيَاتَانِ 21-22، سورة الغاشية).

(6) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص. 118.

معتقدا، على وجه القطع، أنه خير له؛ وهكذا، فإن الذي يُفَضَّل، بموجب عقله، أحد الأفعال المقدورة، فإنه يفعل ذلك على أساس أنه يتضمن، بالمقارنة لأضداده أو بدائله، أظهر مصلحة وأكبر صلاح؛ فإذا الأصل في الفعل المختار أن يكون أصح عمل، وإلا فلا أقل من أن يكون عملا صالحا ينفع في العالمين: المرئي والغيبى؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن ينزل الاختيار منزلة الفعل الأول الذي قام بالإنسان لكي يتوصل به إلى إصلاح نفسه، ظاهرا وباطنا أو قل إلى تخليق نفسه، مشهدا ومغيبا؛ فهو يختار، بحكم كونه عاقلا، من الأعمال ما يمكنه من تحصيل أفضل الأخلاق التي تصله بأكثر من عالم واحد؛ ومعلوم أنه ليس في الأعمال أقدر على تحصيل هذه الأخلاق المتعدية من العمل التزكوي؛ فيلزم أن عقل العاقلين هو من يأخذ بأسباب هذا العمل الأصح الذي لا ينفك يُنَزَّلُ عالمه الغيبى على عالمه المرئي.

وحينئذ، لا عجب أن يضع بعض المتقدمين تعريفات للدين تُبَزِّر هذه الصفات الخاصة للاختيار؛ فهذا أبو البقاء يُعرِّف الدين بكونه «وضعا إلهيا سائقا لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، قلبيا أو قاليا»<sup>(11)</sup>؛ فقد جاء هذا الحد للدين بربطين أساسيين؛ إذ ربط الاختيار بالعقل الكامل، جاعلا المتدينين يستحقون الثناء على اختيارهم كما ربطه بالخير الشامل، جاعلا المتدينين يُحَصِّلُونَ صلاح ظاهريهم وباطنهم معا؛ وعلى هذا، فإن الاختيارات المتعلقة بالعمل الديني تأتي بالخير من جهتين اثنتين: إحداهما، الجهة البشرية؛ فالمؤمن يختار الامتنال للأوامر المنزلة، لأن عقله الموشع يقيم له الدليل القاطع على أن هذه الأوامر الشرعية أصلح لحياته المرئية من القوانين الوضعية، إذ ترتقي بأخلاقه بما لا ترتقي بها هذه القوانين؛ وأنها أيضا أنفع لحياته الغيبية التي يُسْقِطُهَا واضعو هذه القوانين بالمرّة من اعتبارهم، إذ أنها ترتقي بروحانيته بما لا يخطر على بال هؤلاء الواضعين؛ والثانية، الجهة الإلهية؛ إذ لا أحد أعلم بالأمور من جميع الجهات من الأمر الأعلى، بحيث لا يعلو على اختياره

(11) أبو البقاء: الكلبيات، ص. 443؛ يبدو أن مزايها هذا التعريف خفيت عن فهمي جدعان.

اختيار، حقا وعدلا؛ فيتيبن أن أوامره سبحانه لا بد أن تجلب للإنسانية من أسباب الخير وموارد المصلحة ما لو استنفر البشرُ أعقلَ عقلائهم وأعلم علمائهم لأن يجلبوا لأنفسهم ما يضاهاها، خيرا وصلاحا، فيما يُسْطَرون من قوانين من عندهم، لما وجدوا إلى ذلك سبيلا، حتى ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

**3.1. الاختيار والمسؤولية؛** فكما أن الاختيار يستلزم الخير الذي يتوصل إليه بالعقل، فكذلك يستلزم تحصيل الشعور بالمسؤولية؛ ولا يخفى أن شعور المتدين بالمسؤولية هو أن يعلم أن اختياره تترتب عليه عواقب مخصوصة، مُبدا كامل استعدادة لِتَحْمِلِهَا، حتى لو فُرض أن بعض أسباب هذا الاختيار ليس في مكتنته العلم بها، ولا بالأولى التأثير فيها، نظرا لأن هذه الأسباب أكثر وأخفى من أن يحيط بها عقل عاقل، فضلا عن أن يتصرف فيها؛ فحسبه أن يُحْصَلَ تمام الوعي بحاله، ويعلم أنه قادر على الاختيار، ويعتقد أن الفعل الذي اختاره خير من الفعل الذي لم يقع عليه اختياره؛ وليس في الاختيارات أكثر تغلغلا في المسؤولية من الاختيار في باب التدبير التعبدية، ذلك أن الأوامر التي أنزلها الحق سبحانه لا تُحْمَلُ الإنسان ما لا يطيق<sup>(12)</sup>، بل تُكَلِّفُه بما يستطيع حتى ولو أنه يجد في تنفيذه مشقة<sup>(13)</sup>، علما بأن هذه الاستطاعة تتضمن استيفاء شرائط مختلفة نحو «تمييز الحق من الباطل» و«تمييز المصلحة من المضرة» و«القدرة على الفعل»؛ والتكليف الذي يفترض وجود الاستطاعة يجعل المكلف، حتما، مسؤولا عن اختياره؛ فقد يختار أن يفعل ما كُلف به أو يختار أن يتركه، بحيث يصير مستحقا للجزاء، ثوابا أو عقابا، إن في العالم المرئي أو في العالم الغيبي.

وليس هذا مجال الخوض في تفاصيل دعاوى الفِرَق الإسلامية بصدد المسؤولية، وحسبنا أن نذكر الدعاوى الثلاث الأساسية: «دعوى المسؤولية

(12) لتدبر الآية الكريمة: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ وَرَبُّنَا يُؤَاجِلُنَا إِنْ شِئْنَا أَوْ أَخْتَلُّكُمْ بِهِ وَلَا تَحْمِلُوا عَلَيْهِمْ إِيْرًا مِمَّا حَمَلْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ رَبَّنَا لَا يُفْعَلُ مِمَّا لَا قُوَّةَ لَكُمْ بِهِ وَآخِذُوا بِحُبِّ اللَّهِ وَالْغُفْرَ لَكُمْ وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (آية 286، سورة البقرة).

(13) لكون الأمر الإلهي يخالف دواعي الهوى.

المطلقة» التي قال بها المعتزلة، إذ تُنسب إلى الإنسان خلق أفعاله الإرادية؛ وأيضا «دعوى عدم المسؤولية» التي قال بها أهل الجبر، وهي تُنسب إلى الله خلق الأفعال كلها، نافية عن الإنسان كل اختيار؛ وأخيرا «دعوى المسؤولية المقيدة» التي قال بها الأشاعرة، وهي تُنسب خلق الأفعال إلى الله، لكن تُنسب كسبها إلى الإنسان بفضل قدرة تحدث فيه بقدرة إلهية؛ أما أهل العمل التركوي، فعلى خلاف هذه الفِرَق، فيرون أن التدبير التعبدية ليس له رتبة واحدة، وإنما رتب متعددة، أقلها رتبتان، بحيث يكون الإنسان مختارا، وبالتالي مسؤولا، في رتبة ما، ومُجبرا، وبالتالي غير مسؤول، في رتبة فوقها كما إذا شهد عمله تارة صادرا من نفسه، وتارة صادرا من ربه أو كما إذا كانت له القدرة على الاختيار بين الأفعال، ولم تكن له القدرة على اختيار الاختيار نفسه - أي أن يختار أن يختار أو لا يختار - وكان مجبرا على الاختيار<sup>(14)</sup>، نظرا لأن القدرة الإلهية تولدت إحداث قدرة الاختيار فيه؛ وسوف يأتي تفصيل ذلك في موضعه.

بعد أن فرغنا من بيان كيف أن حرية الاختيار تقترون بتحمّل الأمانة اقتران الشرط بمشروطه، نوضح كيف أن الدعوى الائتمانية تُوسّع الوجود الإنساني بما لا توسّعه الدعوى العلمانية ولا الدعوى الديانية.

## 2. حدود مبدأ الوضع العلماني ومبدأ النسبة الدياني

لقد تقرر أن «مبدأ الاختيار» أصل غيبي وأنه يستلزم الخيرية والمسؤولية، فلنبيّن كيف أن هذا الأصل الذي تأخذ به الائتمانية يُوسّع الوجود الإنساني حيث يضيّقه «مبدأ الوضع» الذي تأخذ به العلمانية.

### 1.2. مبدأ الاختيار الائتماني ومبدأ الوضع العلماني؛ لقد تقدّم أن

العلمانية تُبني فصلها بين الدين والسياسة على مبدأ الوضع؛ إذ تعتبر أن العمل السياسي محكوم بقوانين من وضع الإنسان وحده، بينما العمل الديني محكوم بقوانين ليست من وضعه؛ ولقد بلغ من قوة إعجاب بعضهم بمبدأ الوضع أن

(14) انظر الغزالي: المصدر السابق، المجلد الخامس، ص. 2511.



هجرُوا الدين، بل نسوه كلياً، إذ رأوا في أوامره وأحكامه موانع تحول دون تحرُّرهم وأخذ زمام أمورهم بأيديهم، ناهيك عن استثثار القائمين على كنائسهم بثأويل النصوص الدينية وتدبير الشؤون السياسية، هذا الاستثثار الذي جلب عليهم من التهاجر والتقاتل ما تَمَزَّقَتْ به كياناتهم شَرَّ تَمَزَّق؛ فكان أن تيقَّنوا أن نهوضهم بوضع قوانينهم بأنفسهم، خارج نصوص الدين وبعيدا عن تأويل رجال الكنيسة، هو الفعل الأول الذي يمكن أن يمارسوا به استقلالهم ويرفعوا به أنفسهم إلى رتبة المرجع لأنفسهم، حتى صار مدلول «وضع الذات لقانونها» عندهم يرادف مدلول «الاستقلال»<sup>(15)</sup>؛ ولم يكتفوا بمنازعة الدين في أحكامه، فاستبدلوا مكان هذه الأحكام المنزلة قوانين موضوعة، بل نازعوا الإله في سيادته، فانتحلوا هذه السيادة، تارة ينسبونها للشعب، وتارة لمؤسساته، وتارة لقوانينه، وتارة لأفراده، حتى غدا كل فرد سيد نفسه<sup>(16)</sup>.

أما الائتمانية، فتبني وحدة التدبير التعبدية على مبدأ الاختيار؛ إذ تعتبر أن القانون الإلهي يكون محلَّ اختيار الإنسان كما يكون القانون الإنساني محلَّ اختياره، سواء بسواء؛ وكلُّ عَمَلٍ يقبل الاختيار، ليس تصنيفه ضمن العمل التعبدية أولى من تصنيفه ضمن العمل التدبيري، ولا تصنيفه ضمن العمل التدبيري أولى من تصنيفه ضمن العمل التعبدية؛ وإنما الذي يرجع إليه سبب هذا التصنيف ليس مَنْ يختار العمل بهذا القانون أو ذاك، متعبداً به، وإنما من يتولَّى وضعه؛ فإذا كان واضعه إلهاً، سُمِّيَ وضعه قانوناً تعبدياً؛ وإذا كان واضعه إنساناً، سُمِّيَ وضعه قانوناً تدبيرياً؛ أما الذي يختار، فهو دائماً الإنسان، فيستوي عنده الوضعان من حيث عرضهما على إرادته واتخاذ قراره بشأنهما ولو أن العرض من لدن الواضع الإلهي هو عبارة عن تكريم، وهو من لدن الواضع الإنساني عبارة عن تنظيم.

ومن هنا، يتضح أن الوضع متفرع على الاختيار؛ فكل موضوع مختار،

(15) لمزيد التفصيل، انظر الفصل الرابع الذي تناولنا فيه بالتفصيل دعوى العلمانية.

(16) لمزيد التفصيل، انظر الفصل الخامس.

فلا أختار إلا ما عُرض عليّ؛ في حين ليس كل مختار موضوعاً، فقد أختار ما لم أضعه بنفسى؛ ومعلوم أن مشروعية أي عمل لا تُبنى على الفرع، وإنما تُبنى على الأصل؛ وقد ظهر أن «مبدأ الاختيار» أصل، في حين أن «مبدأ الوضع» فرع؛ وإذا كان هذا حال الاختيار الثابت بالدليل العقلي، فما الظن إذا كان الواضع الإلهي، هو نفسه، يُقرُّ الاختيار، بل يُفطر الإنسان عليه! وإذا تبين هذا، ألم يأن للعلمانيين أن ينتهوا عن معاملة القوانين المُنتزعة بخلاف ما يعاملون به القوانين الموضوعية، وأن ينظروا إليها على أنها، هي الأخرى، قوانين معقولة ضابطة للمجتمع وحاكمة على مواطنيه متى أعلنوا اختيارهم لها كما يختارون قوانينهم الوضعية! فتحصيل الاختيار مُقدّم على تحصيل الوضع، فضلاً عن أنه لا اختيار بغير روية أو فكرة.

وإذا ثبت أن مبدأ الاختيار مُقدّم على مبدأ الوضع، لزم أن يكون الوجود الذي ينضبط بمبدأ الاختيار أفسح من الوجود الذي ينضبط بمبدأ الوضع؛ وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

أحدها، أن المواطنين لا يكون لهم من الوجود في العالم المرئي إلا بالقدر الذي يكون لهم من القدرة على الوضع؛ ولما كانوا، في بعض المجتمعات على الأقل، لا يستطيعون أن يضعوا كل القوانين التي يحتاجونها، إما نقصاً في خبرتهم أو عجزاً في عُدتهم، لزم أن يضيق هذا الوجود المرئي عن حاجتهم؛ وعندئذ، يضطرون إلى اختيار ما لم يضعوه هم بأنفسهم ووضّعه غيرهم من خارج مجتمعهم، حتى يدفعوا هذا الضيق في الوجود؛ وهكذا، فإن الاختيار يوسّع عليهم وجودهم المرئي حتى ولو كان اختياراً لِمَا وضعه الإنسان، فما بالك إذا كان اختياراً لِمَا وضعه رب العالمين!

والثاني، أن الوضع لا يُمكن المواطن إلا من التدبير التسلطي، والتسلط يحصر وجوده في نطاق العالم المرئي؛ ويزداد هذا النطاق ضيقاً متى تطوّر هذا التسلط إلى تسلُّد؛ فادعى المتسلِّد، لا مجرد تدبير الشؤون، وإنما تدبير النفوس، يتصرف في مصايرها كيف يشاء؛ في حين أن الاختيار، متى كان اتِّمانيّاً، يُخرج المواطن إلى التدبير التعبدية، والتعبد يوسّع الوجود ويُمدّده إلى العوالم غير

المرثية؛ فقد يختار المواطن ما يضعه رب العالمين، بأسطى وجوده على قدر اختياره.

**والثالث،** أن الوضع السيدي «يُغيب» العالم المرثي، حيث إنه يتحل الكمالات التدبيرية للعالم الغيبي، مستبدلاً لها مكان الحدود التدبيرية للعالم المرثي، حتى كأن هذه الحدود كمالات؛ وبهذا، يقع الوضع المتسيد في تعريف الوجود المرثي، فضلاً عن تضييقه؛ أما الاختيار التعيدي، فإنه «يُشهد» العالم الغيبي، حيث إنه يُزَلُّ الكمالات التدبيرية الغيبية على الحدود التدبيرية المرثية، حتى تصطبغ بقيمها الخلقية ومقاصدها الروحية، مرتقية عن رتبة الظواهر إلى رتبة الآيات؛ وبهذا، يتعاطى المختار المتعبد تصحيح الوجود المرثي، فضلاً عن توسيعه.

**والرابع،** أن الوضع يجعل الشعور بالنسبة الذاتية يشتد لدى المواطن إلى حد الغلو؛ لَمَّا كان القانون الذي يضعه المواطنون لازم الاتباع بموجب وضعهم له، زاد في إحساسهم بمركزية ذواتهم، مُنتجاً لأسباب تُسلطُ بعضهم على بعض بُعد أن أبوا تُسلطُ قوة غيبية عليهم؛ وليست هذه المركزية الذاتية إلا الغلو في النسبة إلى الذات؛ وقد تقدم أن هذه النسبة هي فعلُ النفس الذي يحجب العالم الروحي، بحيث كلما اشتد شعور المواطن بها، زاد إخلاداً إلى الحياة المرثية، في حين أن الاختيار الائتماني يُخدُّ من الشعور بهذه النسبة إلى درجة أن يضمحل؛ فلما كان القانون المتبع ليس من وضع المواطن، نُقص من إحساسه بمركزية ذاته، مزحزحاً الغطاء النفسي عن روحه على قدر نقصان هذا الإحساس بذاته؛ ولا يزال هذا النقصان يشتد لديه، موسعاً نطاق وجوده، حتى يشهد في مبادئ مرثياته المحدودة معاني الوجود الغيبي غير المحدودة.

**والخامس،** أن الوضع لا يلزم منه الخير لزومه من الاختيار؛ فقد يجلب الخير كما يجلب الشر، في حين أن الاختيار لا يكون اختياراً حقاً، حتى يستلزم جلب الخير؛ غير أن الخير على نوعين: «الخير القاصر»، وهو الصلاح الذي يبقى محصوراً في الوجود المرثي، والذي قد يوصل إليه الوضع العلماني؛ و«الخير المتعدي»، وهو الصلاح الذي يؤثّر السعادة في الوجود الغيبي، والذي

لا يُوضَل إليه إلا الاختيار الائتماني؛ وبَدَهي أن الصلاح الذي يشمل السعادة الغيبية أكثر توسيعاً للوجود من الصلاح الذي لا يشملها؛ ولما كان الصلاح المتعدي يختلف باختلاف عقل المختار، كان أَعْقَلُ المختارين هو من يختار أوسع صلاح تقصده الأوامر الإلهية؛ وحتى ولو أنه يساهم في وضع قوانين أو في اختيار أخرى من وضع غيره، فإنه لا ينفكُ يعرضها على هذه الأوامر المنزلة، تصويها لها أو تأسيساً؛ كيف لا وهو موقن بأن الحياة في عالَمين اثنين خيرٌ له من الحياة في عالم واحد!

والسادس، أن الوضع العلماني لا يستلزم من المسؤولية قدر ما يستلزم الاختيار الائتماني؛ ذلك أن «الواضعين» يعتقدون أن المسؤولية الناتجة عن وضعهم للقانون الإنساني مسؤولية عاجلة لا تستأخر المحاسبة عليها، وقاصرة لا تخرج عن نطاق العالم المرئي، بينما يعتقد «المختارون» أن المسؤولية الناتجة عن اختيارهم للقانون الإلهي مسؤولية مزدوجة ومتعدية؛ فممارستها في العالم المرئي تُجاوزه إلى العالم الغيبي، والمحاسبة العاجلة عليها لا تُغني عن المحاسبة الآجلة؛ وهذا الأزواج والتعدية يجعلان المسؤول يتحسب خواتم أعماله وتصرفاته، مترقباً نشر الوجود لمطوياته وكشِّفه لمغيباته كما يجعلان وجوده يتسع لأقصى العوالم الغيبية التي يمكن أن تنقله إليها هذه الأعمال والتصرفات.

ويكفي هذا الذي ذكرناه بشأن مبدأ الاختيار لبيان فضل «الدعوى الائتمانية» على «الدعوى العلمانية» في بسط الوجود الإنساني؛ ولا حاجة بنا للتعرض لـ «التدبير التعدي» الذي هو الركن الثاني من الدعوى الائتمانية، لأن الاختيار الائتماني شرط فيه؛ ومعروف أنه إذا فُقد الشرط، فقد المشروط؛ وقد تبين أن الشرط – أي الاختيار الائتماني – مفقود في العلمانية، فيكون المشروط – أي التدبير التعدي – مفقوداً فيها حتماً.

بعد أن فرغنا من توضيح كيف أن «مبدأ الاختيار الائتماني» يُفَضَّل «مبدأ الوضع العلماني»، رافعا القيود التي يضعها على الوجود الإنساني، ننعطف على بيان كيف أن «التدبير التعدي الائتماني» يُفَضَّل «التدبير التعدي الديباني»، دافعا الحدود التي يضعها لهذا الوجود.

2.2. مبدأ النسبة الدياني ومقتضى التملك والتحقق؛ فكما أن العلمانية تأخذ بـ«مبدأ الوضع الإنساني»، فكذلك الديانة تأخذ بـ«مبدأ النسبة الذاتية»، وكلا المبدأين متفرع من مبدأ النسبة الخلقية (أي النسبة إلى الخلق في مقابل النسبة إلى الحق).

فقد أسلفنا أن التدبير التعبدية الذي يدعو إليه الديانوبن، على اختلاف توجهاتهم، تدبير نفسي غير روحي، إذ أنه ليس ثمرة العمل التزكوي الذي يقدر على أن يخترق حجاب النفس، وينفذ إلى الفطرة الروحية التي من ورائها؛ ومعلوم أن الديانين، إما أنهم لا يُسلمون بهذا العمل بالكلية أو أن مبلغ علمهم لا يتعدى ظاهر التعبد؛ كما أسلفنا أن الخاصية المميزة للنفس هي نسبة الأفعال التي تأتيها إلى ذاتها<sup>(17)</sup>؛ وقد نحدد ركنين أساسيين لهذه النسبة: أحدهما، «التملك»؛ فالدياني يُنسب الفعل الذي يأتي به إلى نفسه، لا نسبة المسؤولية فحسب، بحيث يُحمّد عليه إن أحسن، ويُذمّ عليه إن أساء، بل نسبة الملكية الخاصة، بحيث يجعله حقا مكتسبا له لا يجوز لغيره ادعاؤه أو مشاركته فيه، كما لو أنه قال: «الذي أفعله هو لي»؛ وواضح أن هذا القول يفيد، بطريق مفهوم المخالفة، ما صيغته هي: «الذي أفعله ليس لغيري»، فيكون تمام هذا القول هو: «الذي أفعله هو لي وليس لغيري»؛ والركن الثاني، التحقق؛ فالدياني لا يكتفي بنسبة الفعل إلى نفسه، بل يرى أن إثبات ذاته يتحقق عن طريق هذا الفعل<sup>(18)</sup>؛ إذ أنه يستطيع، بفضل ما يأتيه من أفعال، أن يتحقق بأحوال، مُثبتا ذاته كما لو أنه قال: «أنا الذي أفعل»؛ ويبيّن أن هذا القول يدل، بطريق مفهوم المخالفة، على ما صيغته هي: «الذي يفعل ليس لغيري»، فيكون تمام هذا القول هو: «أنا الذي أفعل وليس لغيري».

وكل من التملك والتحقق عبارة عن تعلّق، فالتملك تعلّق بالأفعال والتحقق تعلّق بالأحوال؛ غير أن التعلّق على نوعين اثنين: تعلّق بالمطلق؛ وهذا النوع –

(17) لقد عرفنا «النسبة النفسية» في الفصل الثاني تعريفا عاما يكونها نسبة الأشياء إلى الذات، والأفعال هي نوع من هذه الأشياء، فيكون تعريفنا لها هنا أخص.

(18) بمعنى «أن له حولا وقوة».

كما سيأتي تفصيله في موضعه - يكون سببا في تحرر صاحبه، لأن المطلق، لما خلا من كل قيد أو حد، كان لا بد لمن يتعلّق به أن يجد بين يديه فضاء وجوديا غير مقيد ولا محدّد تسيح فيه روحه؟ وتعلّق بالنسبي، وهذا النوع يقيد الذات ويحدّها، ويكون تقييده وتحديدته لها على قدر هذا النسبي، قيّدا وحدّا، بحيث تكون واقعة في أسره.

وواضح أن كل تعلّق يؤدي إلى أن ينسى الدياني ما سوى الأمر الذي يتعلّق به<sup>(19)</sup>؛ ويتخذ هذا النسيان صورا ثلاثا<sup>(20)</sup>، إحداها، النسيان بالمقال لا بالحال، وهو أن لا يذكر هذا «السوى» بلسانه، لكن يحفظه في نفسه عن شعور به أو يشهد عليه تصرّفه وهو لا يشعر به؛ والثانية، النسيان بالحال لا بالمقال، وهو أن لا يحفظ الدياني «السوى» في نفسه، ولا يشهد عليه تصرّفه، لكن يذكره بلسانه؛ والثالث، النسيان بالمقال والحال معا، وهو أن لا يذكر «السوى» بلسانه، ولا يحفظه في نفسه، ولا يشهد عليه تصرّفه.

وبناء على هذا، يتبيّن أن الدياني الذي ينسب تدبيره التعبدّي إلى نفسه يتعلّق بأفعاله كما يتعلّق بأحواله؛ ولما كان تعلّقه بهذه الأفعال والأحوال إنما هو تعلّق بنفسه، جاز أن تأسره نفسه وتستعبده؛ فالذي لا يتفك يرى نفسه في أفعاله وأحواله، لا يأمن أن يتعبّد لها، شُعْر بذلك أم لم يشعُر! لذلك، يتعين أن نقف

(19) يصطلح بعض أهل التنزيك على تسمية ما سوى الله مثل «العالم» بلفظ «السوى» وأيضا بلفظ «الغير» (وبالخصوص في صيغة الجمع، أي «الأغيار»، وقد يخصصون بها الدلالة على «الأخوان»؛ ونستعمله، نحن، هنا بمعنى أعم، أي كل ما سوى المتعلّق به، أي كان هذا المتعلّق به، خلّقا أو حقّا؛ والمحدّثون يستعملون في هذا المعنى لفظ «الأخر»، ومقابلته الإنجليزي هو "The Other" والفرنسي هو: "L'Autre".

(20) نستعمل لفظ «النسيان» هنا بالمعنى الأعم، بحيث يتدرج فيه أذناه، ممثلا في «السهو» وأقصاه، ممثلا في «الكفر»؛ ويبدو أنه ورد بهذا المعنى في القرآن الكريم كما في الآيات البيّنات التالية: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ قَتْسٍ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً» (الآية 115، سورة طه)؛ «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (الآية 51، سورة الأعراف)؛ «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى، قَالَ رَبِّ إِنَّمَا عَشَرْتُ نَفْسِي وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا، قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى» (الآيات 124-126، سورة طه).

على مظاهر «التملك» و«التحقق» في التدبير التعيدي التي قد تُوقع الدياني في التعبد لذاته؛ فقد سلف أن وجود الاختيار شرط في وجود التدبير التعيدي؛ فلا تدبير، ولا تعبد بغير اختيار؛ فإذاً نحتاج إلى بيان مداخل التعبد للذات في هذه العناصر الثلاثة: «الاختيار النفسي» و«التعبد النفسي» و«التدبير النفسي».

**1.2.2. الاختيار النفسي والتعبد للذات؛** لقد تقدّم أن الاختيار يجعل الإنسان يتوسّل بعقله في إثبات الفعل الذي يعود عليه بأقصى الصلاح؛ فيتيبّن أن التملك الذي يدّعيه الدياني المختار هو تملك الفعل الأصح، حتى يضمن لنفسه تحصيل أفضل سلوك خلقي؛ كما يتيبّن أن التحقق الذي يدخل فيه إنما هو حال التوسل بنظره العقلي في أكمل صوره، حتى يقدر على أن يُحدّد أصلح عمل؛ لذلك، كان هذا التملك يورث الدياني المختار التعلق بـ«الصلاح الخلقي» وهذا التحقق يورثه التعلق بـ«النظر العقلي».

واضح أن «صلاح الخلق» و«نظر العقل» صفتان خاصتان بالإنسان؛ وكل ما اختص به الإنسان من الأوصاف، فلا إطلاق فيه أبداً، إذ يدخل عليه القيد، حتى لا فكاك؛ ويدخل عليه الحد، حتى لا تمام؛ ولما ثبت أن الدياني المختار يتعلق بالصلاح والنظر، فقد تعلّق بصفيتين نسبيتين صريحتين؛ وتتجلى هذه النسبية في سعيه الحثيث إلى أن يكون أعقل المختارين وأصلحهم، أي «أفضلهم»؛ ومعلوم أن التفضيل هو علاقة ترتيب بين أشياء من جنس واحد تنتج عن مقارنة بعضها ببعض؛ وكل ما يُقارَن بغيره في الدرجة، فلا مطمع في إطلاقه.

وحينئذ، لا يأمن هذا الدياني أن تُأسر هاتان الصفتان قلبه، حتى ينسى، بحاله ومقاله، أصلهما النسبي، مُضْفِياً عليهما وصف «الإطلاق» الذي ينبغي أن يكون لمن فطره على الاختيار سبحانه، وناسباً إليهما الأفضلية التي لا تنبغي إلا لصفاته القدسية، مع أنه هو الذي أنزل عليه أوامره، حتى يمارس اختياره عليها كما يمارسه على قوانينه التي يضعها من عنده؛ وجعل لاختياره وسيلة محدودة، فوّزقه النظر كما جعل له غاية منشودة، فوّزقه الصلاح.

وليت الدياني المختار يكتفي بأن يُسند الإطلاق إلى ما رُزق، نظراً أو صلاحاً، بل إنه قد ينسى بحاله الرُّزاق ذاته ولو أنه لا ينسأ بقوله؛ ولا يتذكر إلا

الصفيتين السابقتين وقد نسب إليهما صفة الإطلاق، فيهما بقوة<sup>(21)</sup>؛ بل، أدهى من ذلك، قد ينزل هذا الدياني في التعبد لذاته درجة أعلى، وهو أن يستبدل مكان الصفيتين ذاته الموصوفة بهما، فينسب إليهما الإطلاق الذي ابتداءً بنسبته إليهما، معتقداً أن ما ملكه من نظر، وأصابه من صلاح بلغ الغاية القصوى، بحيث ليس في العاقلين أعقل منه، ولا في الصالحين أصلح منه؛ ولا غرو، عندئذ، أن تنزع نفسه إلى أن تنزل منزلة الذات التي تستحق أن تُقدّس كما تُقدّس الذات الإلهية، منتقلاً من حال الاستغناء بالصفيتين إلى حال طغيان الذات؛ وكلُّ من استغنى وطمع، فإنما وُصفَ الألوهية ابتغى؛ ألا ترى كيف أنه أضاف إلى نفسه ما كان ينبغي أن يبدأ بإضافته إلى الذي رزقه «نظر العقل» ورزقه «صلاح الخلق»، إذ شهد نفسه متحققةً بهما على وجه الكمال، ولم يشهد كمال الرزاق فيهما، فضلاً عن شهود الرزاق في كمال إسهاده لهما!

وقد لا ينسى الدياني المختار بحاله «الرزاق» الذي وهبه «النظر» و«الصلاح» فحسب، بل ينسى بحاله كذلك «الخلق» الذي بثّ فيه ملكة الاختيار، فينسبها، هي الأخرى، إلى نفسه، لا نسبة كسب كما نسب إليها هاتين الصفيتين، وإنما نسبة صنّع، كأنما يُستدّرج من نسيان إلى نسيان أشدّ منه؛ وحينها، يشتدّ تعلّقه بهذه الملكة، فيصير متعبداً للاختيار بقدرٍ يجاوز تعبده للنظر العقلي والصلاح الخُلقي<sup>(22)</sup>.

وهكذا، يتضح أن التعبد للذات الذي يقع فيه الدياني عند الاختيار ليس درجة واحدة، وإنما درجات؛ فقد يتعبّد لعقله وصلاحه من حيث تعلّقه بهما؛ وقد يرتقي درجة، فيتعبّد للكمال المطلق الذي ينسب بهما؛ وقد يتشوّف إلى رتبة

(21) حسبك شاهداً على هذا ما تراء في العصر الحديث من مظاهر «تأليه للعقل» والتعبد لأسبابه وآثاره، حتى إنه أضحي بمنزلة «طاغوت الحداثة».

(22) كفى دليلاً على هذا التعلق الشديد تلك المكانة العظيمة التي أصبح يحتلها «حق الاختيار» من بين الحقوق كلها، حتى إنه لا مجال من مجالات الحياة المعاصرة، عائلتها وخاصتها، إلا وتقرّرت فيه ممارسة هذا الحق، مع توفير الضمانات القانونية لحمايتها؛ فقد أصبح الأطفال، على نقصان عقولهم، والمرضى، على نقصان صلاحهم، يُخبرون كما يُخبر الكبار والأصحاء..